

# 自己認識という欲望

## —ジェンダー論が排除してきた受動性—

稲垣 恵一

### 1 はじめに

従来、フェミニズムは既存社会が家父長的な社会構造を持つことが女性差別の温床であるということを見破り、男女平等を旨としてきた。例えば、シモーヌ・ド・ボーヴォワールは、人の身体を男女に差異化し、それに基づいてジェンダーが形成されるという見方を告発するという戦略を採る。それは、『第二の性』の「人は生まれながらにして女なのではない、女になるのだ」という文言に現れている。彼女は、家父長的な社会に異議を申し立て、女性たちが男性たちの二番手に位置づけられる原因として「出産」をあげ、「出産（およびそこから生ずる子育て）」への社会的支援（生殖補助技術やバース・コントロール、子育て支援等）があれば、男女の平等が実現すると考えた。生殖補助技術やバース・コントロールは女性の身体へと直接に介入してくる。それに対して子育て支援は女性の身体に直接に介入してこない。しかし、生殖補助技術やバース・コントロールが女性の身体の男性化を実現することで社会の仕組みを変える戦略であると捉えられるならば、子育て支援もその延長に位置づけられざるをえない。

フェミニズムの延長には、男性やセクシュアリティ等に対する差別の解消をも目指すジェンダー論（Gender Studies）が控えている。ジェンダー論は、文化人類学的な知見等に依拠しながら、性に内包されている次元をジェンダー（Gender [文化的性]）、セックス（Sex [身体的性]）、セクシュアル・オリエンテーション（Sexual Orientation [性指向性]）の三要素に分解して、身体を男女に差異化することによる人々の二分化という見方が事実にもとづかないと告発する。ジェンダー論は、フェミニズムとは異なり、女性差別だけをターゲットにするのではないが、人々を身体の差異にもとづいて二分化するという見方にこそ男性中心主義的な眼差しがあるという

考え方をフェミニズムと共有し、家父長的な社会の仕組みを告発する。ジェンダー論も、男性の身体を持つ者が女性の身体を持つ者を差別するというを男性中心主義的であるとしているから、告発する対象はフェミニズムが告発する対象と同じとなる。したがって、ボーヴォワールと同じく、ジェンダーの問題が身体の問題へとすり替わっていく。

これらは、フェミニズムを含めたジェンダー論が「ジェンダー」を基軸にして議論を展開すると言いつつも、「セックス」を密輸入しているということの意味する。本来、基軸に置くべきはセックスではなく、ジェンダーでなければならない。つまり、身体の差異とは独立に「男性性」や「女性性」を問題とし、そこに生じる差別の仕組みが明らかにされねばならない。これが本稿の課題である。その上で、ありうべき平等や性の多様性の共生の視座を提示したい。

## 2 ジェンダーから見られたカント解釈における「男性性」、「女性性」

「男性性」、「女性性」とは何かという存在論的な問いはジェンダー論において全く問われていないのではない。例えば、大越愛子は、ジェンダー形而上学批判を展開し、そこで「男性性」、「女性性」の関係について言及している。大越は、ルソーからカント、ヘーゲル、ニーチェ、フロイトというジェンダー形而上学の系譜を構成する（大越、p.230）。大越が特に批判のやり玉に挙げるのはカントである。カントは「中心的真理としての神の威力が失われた近代世界のパラダイムは、女性との共犯関係なしには成立しえない」（大越、p.232）ということを示した、と大越は言う。つまり、「神にかわって世界の支配者となる代償として、神からの支えを失い、確実な真理認識を保証されなくなった人間（男性）は、世界認識の媒介者を感性（女性）に求めるしかない」（大越、p.233）のである。悟性を自発性の能力、感性を受動性の能力と位置づけ、この両者の共働によって認識が成立するというカントの経験説は、大越にとっては悟性による感性の支配と捉えられる（cf.大越、p.233）。したがって、悟性による感性の支配は、人間による自然支配（cf.大越、p.233）、つまり、科学技術による自然破壊とも結びつけられ、エコフェミニズムの主張とも共鳴し合うことになる。

さらに大越は、悟性による感性の支配を『実践理性批判』の次元にも読み込む。大越は、「あなたの人格並びにすべての人の人格を、いつでも常に同時に目的として使

用し、たんなる手段として使用してはならない」という定言命法の第二方式を分析し、カントは「相互を手段としている」存在者として男女を捉えていると解釈する (cf. 大越, p.235)。その上で大越は「女性はあくまで現象界に生きるジェンダー存在であり、男性は現象界に生きつつも、現象界を超えて超感性的存在となることを意志する人格的存在なのである」(大越, p.235) とするカント解釈を展開する。大越は、定言命法の第二方式の背景に男性が生産労働に従事し、女性が再生産労働に従事するという性別役割分業の近代的イデオロギーがあるとし、この社会観にもとづいてカントは女性差別的な形而上学を展開したのだ、という見通しを立てるのである。

大越によるこうしたカント解釈は、多くのカント研究者が認めうるものではない。とはいえ、大越自身も「ジェンダーから読めば」(大越, p.235) という限定をつけてカントを再解釈しようと試みているわけだから、そのことは百も承知であろう。だとすれば、標準的なカント解釈から大越の解釈が外れるものだから彼女は間違っているという大越への批判は打撃を与えるものではおおよそ思えない。

とはいえ、大越のカント解釈はジェンダー論的に見て評価できる点があると筆者は思う。それは大越が、カントの経験説が、能動的悟性と受動的感性の協同で世界が形成されるという説であるとしたうえで、「男性性」の根本特徴が「能動性」であることを指摘した点である。ジェンダー論的に見ればこの論点はきわめて重要である。しかし、カントは「能動性」に対して「男性性」という身体的差異を含意する言葉は使っていない。したがって、「男性性」と「能動性」を関係づける、もしくは、それらの独立性を示すための哲学的な根拠づけは必要である。ところが、大越は、「能動性」を理解するために必要不可欠な神と人間の関係をやすやすと断ち切り、男性を神の地位に置くのである。しかも、大越は、カントが生きていた時代のジェンダー構造を密輸入し、この両者の哲学的な根拠づけを放棄してしまうのである。つまり、身体へと決して還元されることのない形而上学的な「能動性」が、社会の仕組みにかんする議論つまり社会学的な構造論によって説明されるという奇妙な議論が構成されているのだ。社会学的な社会構造論で語られている男性性は「男性の身体を持つ者に付帯する男性性」であるということは論を俟たないので、大越はジェンダーの水準からセックスの水準へと議論をすり替えてしまっている。大越の戦略とは異なりカントは、能動性を考えるときに神と人間を対比させているが、その方向で能動性の中身を掘り下げ、神—人間は神の似姿である—のうちに男性性の根源となるものがあつたと

考える必要があったのではないか。

ボーヴォワールや大越のようにジェンダーからセックスへと議論の水準を暗黙にすり替えていけば、男女平等を超えて女性が男性よりも優位に立つというような女性中心社会が出現するという仮想的事態で、男性差別を告発する手立てをも絶たれることになる。というのは、この社会では身体的に女性である者が「男性性」を持つことから、この「男性性」が男性の身体的な特性を意味するのであれば、「男性性」は何を意味しているのか全く分からないことになるからである。

そもそも女性中心社会の差別の構造は、その要素（男/女の身体を持つ者）が逆になるだけで男性中心社会のそれと同じである。もしもそうなら、差別の原因は男女の身体的な差異にあるのではなく、ジェンダーの差異にあるということになろう。したがって、男性性が身体から独立に何を意味するのかが問われねばならないのである。

### 3 身体的性差とその性質の間にある緩い因果性

カントは、『人間学』等の著作では性差について語るが、三批判書の中では身体的な差異について語らない。したがって、「男性性」と「能動性」を関係づけるためにカントに依拠するには限界がある。そこでカントからは離れて、この両者を関係づけてみたい。その足掛かりとして、ジェンダー論がしばしば依拠する文化人類学的な成果を導入したい。ただし、このことは、大越が社会学的知見を持ち込んだことと軌を一にするものではない。というのは、本稿の戦略は、「(身体的な) 男性性」、「(身体的な) 女性性」、「能動性」、「受動性」についての一般的で経験的基盤を共有することにすぎないからである。

M.ミードは、ニューギニア地域の3つの社会集団における男女の性格・役割について文化人類学的に明らかにしている (cf.伊藤他、pp.8-9)。ミードによれば、攻撃的・積極的な性格を持つ女性を擁する社会集団が存在する。ここでの攻撃性や積極性は「能動性」とは意味が若干異なる。しかし、ミードは攻撃性・積極性の対立概念として「相互依存性」を挙げており、相互依存性は相手からの働きかけを受け入れるということを含意するから、攻撃性や積極性を持つ人たちがある種の「能動性」を持つと考えて差し支えない。しかも、ミードは、彼の調査対象とした社会集団に属する女性の身体を持つ者のうちに攻撃性を見出し、男性の身体を持つ者のうちには相互依存

性を見出しているのだから、能動性や受動性という性質は身体的性差から因果的には緩く切り離されていると考えられる。

#### 4 性的ごっこ遊びから見る能動性の内実

身体的性差とジェンダーとの因果的な関係がきわめて小さいのであれば、能動性を持つ人であれば誰であつてもよい。世界的に女性差別が優勢であるとすれば、男性の身体を持つ者のうちに「能動性」を見出す方がたやすい。そこで、能動性を持つ者の代表として男性の身体を持つ者を取り上げて、そこに内在する「能動性」の内実について考察したい。ここからは奇妙な考察をすることになるが、「能動性」を考察するのにラブドールと欲望の関係がおもしろい示唆を与えてくれる。

栗屋剛は、恋愛/セックス用のヒューマノイド（人型ロボット）が社会や法制度を将来どのように変えていくのかについて挑戦的に考察している。栗屋に依れば、オリエント工業が製造販売している「さおり」というラブドールの肌は生身の人間の肌そっくりである（cf.栗屋、p.166）。ラブドールとは別に、スマホなどの「恋愛アプリ」はコンピュータ上の恋人との擬似恋愛を可能にしていると栗屋は言う（栗屋、p.166）。現在、ラブドールに求められる役割は性欲を満たすことだけだが、恋愛アプリの技術をラブドールに組み込めば、「人工知能を備え、身体を持つヒューマノイドとの恋愛も可能だろう」（栗屋、p.133）と栗屋は言う。将来的にはラブドールの所持者にとって都合のよい言動を行う、生身の人間と見分けのつかないラブドールが作られるかもしれない。

ところで、生身の脳を持つ者や人工知能を持つ者であれば、それらとのコミュニケーションは多少なりとも可能であるから、人間から彼らへの愛も育まれるかもしれない。例えば、ペットは、われわれの言動に対して愛らしく反応しうるので愛しうる。ICを組み込んだロボットを愛することは可能であろうか。例えば、ロボット犬 AIBO が故障してもはや修復が不可能になったせいで、その所持者が軽いペットロス症候群になったという話も聞く。これは、AIBO を愛するがゆえの反応である。もしそうならコミュニケーションの経過でラブドールと人間との間に愛の物語が育まれるということも想像に難くない。

愛する者が死を迎えれば、われわれはその者を供養する。それは、対象者がコミュ

ニケーションする（ひいては魂〔生命〕を持つ）からである。ところが、壊れたり、飽きられたりしたラブドールも供養される<sup>(1)</sup>。壊れた AIBO を供養する人がいてもそれほどおかしくないとするれば、IC 組み込み型ラブドールを供養するのもおかしいことではない。にもかかわらず、IC の組み込まれていないラブドールを人はなぜ供養するのであろうか。

もっとも人間に対してコミュニケーションしてこない対象者を供養する例がないわけではない。ひな人形や長年添い寝したぬいぐるみの供養がそれである。こうした人形の持ち主は、人形に日々のできごとについて話しかけ、人形たちだったらこの悲しい私に「つらかったね、明日はいいことあるよ」という慰めの言葉をかけてくれるだろうと想像している。奇妙な言い方をすれば、それは一方向的なコミュニケーションであり、人形と私の恋愛ごっこ遊び、友情ごっこ遊びである<sup>(2)</sup>。この場合、人形の持ち主は、彼とコミュニケーションしない無反応の人形をコミュニケーションして行く対象者として想像する、つまり、魂を持つ者として扱うのである。その意味では、魂は、対象の持ち主が対象のうちに込めるものなのであって、所持者とは独立に対象がもともと所持しているものではない。しかし、他の人間やペット、ロボットは人形とは異なり、語り動く。しかし、これら自身が感じていることや考えていることを、それらの応答者や所持者は、自分のことのように感じ理解できるわけではない。したがって、対象の内に魂を込めるということは、生命を持つ者やロボットという対象者にも該当する。「対象は生まれながらにして魂を持つのではない、魂を持つようになるのだ」。人は残酷でもあり、対象者の中に魂が見出されない（人の心を持たない劣悪な人間等）と見なしたとき、彼に対して残酷に扱うといったことが見られるということもその証左であろう。

とはいえ、このごっこ遊びで魂を持つ者と見なされるものに条件がないわけではない。例えば、古くなり手も足も首もなくなり、傷み、ぬいぐるみなのか襤褸切れだか分からない対象を、魂のある対象者と見なすことはできない。というのは、その対象者を長年慣れ親しんだ「くまのぬいぐるみ」と同定することができないからである。このとき、魂はくまのぬいぐるみから去ったのである。それゆえに去った魂を供養するわけである。したがって、魂の供養とは話し相手のくまのぬいぐるみを襤褸切れと見なすという私の最終的な態度決定なのだ。このことは、ラブドールでも成り立ちうる。

もしもそうなら、たとえ人をであれ、動物をであれ、ロボットをであれ、人形をであれ、私以外の何かのうちに魂があると私が想像しそう扱いうるということは、その対象の中に自分自身の想いを投影するということの意味する。生身の人間や動物は、私の思いどおりに応じてくれるとは限らないから、私と同じものを投影することが容易にはできない。しかし、ラブドール（とりわけIC組込型ラブドール）は人間が自分の性的欲望の充足に合うように作られる。したがって、その使用者や製作者がラブドールの中に見ているのは私（もしくは顧客）自身（の欲望）にほかならない。IC組込型ラブドールの言動は、その所持者自身が何を他者に欲望しているのかを確認するための情報なのである。

私が対象つまり私以外である対象者に何かを語りかけ応じない限り、私自身が何者であるのかはわからない。このような能力は能動的である。したがって、能動的に振る舞うということは自己反省的に振る舞うということを含意するのであり、振る舞いの対象が何の応答もしない場合にこそ私のあり方がそのまま私に跳ね返ってくるということからも、能動性が自己反省性を含意するとは言えるのである。

## 5 クィア理論は多様性の共生の理論なのか？

ジェンダー論が「男性中心主義」として告発していた「男性性」の内実は「能動性」であり、掘り下げれば「反省性」である。それに対して差別される側の「女性性」は「受動性」、「無反省性」もしくは「反反省性」として捉えられることになる。現在も女性差別が優勢であるから、男性の身体を持つ者の多くが「能動性」をより多く所持しているので、彼らが告発されてきたにすぎない。したがって、より多くの能動性を持つ身体的な女性たちの数がより大きな能動性を持つ身体的な男性たちのそれを上回れば、身体的な女性たちが告発されるということにはなりうる。もちろん、より小さな能動性を持つ者がすべて「無反省」とは言えない。というのは、彼/彼女らは、何らかの反省能力やそこから生ずるコミュニケーション能力を持っているからである。したがって、女性差別とは、身体的な女性たちが身体的な男性たちと対等に本来持っている反省の能力が身体的な男性たちのせいで（論理）偶然的に発揮できないようにさせられているということを目指す。

これまで女性差別の解消のための様々な議論がなされてきたが、その中でも究極的

なものはジュディス・バトラーのクィア理論であろう。クィア理論には最終目的はないが、あえて設定すれば、それは、ジェンダーアイデンティティなど存在しない、という目的である。バトラーは、これまでのフェミニズム理論が、男性中心主義に対置されるものとして女性たちのアイデンティティを実体化してきたと言う（バトラー、pp.22-23）。しかし、それによって女性のアイデンティティが確定されず、むしろ「空洞化する」（バトラー、p.24）とバトラーは言う。というのは、女性のアイデンティティを確定することは、そこから外れる人たちを必ず生み出し、結果として、男性アイデンティティと女性アイデンティティとの間にあった差別関係と同じ関係が、女性アイデンティティとそこから外れる人たちのアイデンティティとの関係にも生み出されるからである（バトラー、p.23,p.43）。言い換えれば、自らのアイデンティティを確定するために自ら以外のアイデンティティを持つ者に依存しなければならないか、それを生み出すかしなければならぬ。それは、ユダヤ人のアイデンティティが、ドイツ人でもフランス人でもないという否定によって形作られていたのと同じである。つまり、他なるものから独立の肯定的なアイデンティティは確定することができないのである。バトラーは、男性や女性といったアイデンティティを構築したものは法や政治をふくめた文化（ジェンダー）であると考えているが、ジェンダーを固定化しない「文脈によって異なって変化する現象」（バトラー、p.34）とする。その上で、バトラーは、「ジェンダーの首尾一貫性を求める規制的な実践によってパフォーマンスに（performative）[新たなジェンダー、ないし、ジェンダー構造が（筆者挿入）]生み出される」（バトラー、p.58）とする。こうしてバトラーは、本来、ジェンダーのようなアイデンティティによって確定されるものは何も持たない者として個人を捉えていく。これを仮想的な最終目的にし、バトラーはフーコーの権力の系譜学的手法を用い、既存のジェンダーアイデンティティにトラブルを起こした人々の系譜を辿るのである。バトラーがジェンダーにトラブルを起こす実践（performance）として考えているのは、ドラッグクィーンに見られるようなパロディの実践（ゲイによる女装、つまり異性愛者でない男性が女性の格好をするというパロディ）である。ジェンダーにトラブルを起こす人たちは、既存のジェンダー構造を理解し、その上でパロディの実践を行う<sup>63</sup>。そのことは、既存のジェンダー構造へのリアクションを意味するので、その実践はコミュニケーション的かつ反省的な営みである。しかし、仮想的に何らのアイデンティティも持たない個人が想定され、それを目指して人々がパフォ



ーマティヴに振る舞うとしても、その目標に人は到達することはできない。つまり、パフォーマティヴに何らかのジェンダー等のアイデンティティを立てつづけるという実践が永遠に続くのである。このような人間の生き様は、言うなれば、パフォーマティヴに振る舞うことによって反省的であるというプロセスそのものが自己目的となるようなものなのである。この人間像は、カント的な意味での「能動性」を持つ人間とは言えないとしても、少なくともこうしたプロセスは受動性を持たないという点では能動性の追求にしかならないように思われる。つまり、ジェンダーにトラブルを起こすという実践は、男性中心主義の再生産を止めると標榜しながら、結果として、男性中心主義の再生産にしかっていないのである。

## 6 おわりに

以上の議論を踏まえ、ジェンダー平等やその延長にある多様性の共生には一体どのようなものが想定できるのであろうか。

バトラーは、「ジェンダーは、人種、階級、民族、性、地域にまつわる言説によって構築されているアイデンティティの様態と、複雑に絡み合っている」（バトラー、p.22）と述べており、これらの絡み合いのただ中に多様な個人がいると考えている。このことは正しいのだが、パフォーマティヴでない人々（例えば、既存の社会構造の中で特に自己変容を望まずに生きる人たち）にもバトラーはパフォーマティヴな振る舞いを求める。したがって、彼女の着地点は万人がパフォーマティヴであるということである。パフォーマティヴな振る舞いは、他者の意向とは関係なく自己の生き様を他者のそれから区別するという意図するという点で自己反省的である。その意味では、事態はラブドールとの対話と大して変わらない。そこには他者と支え合うという契機—受動性の契機—はないのかもしれない<sup>(4)</sup>。もしそうなら、パフォーマティヴではない人たちの生き方や、彼らの共生の仕方もパフォーマティヴな人々のそれに劣らざるまで多様であるのにもかかわらず、パフォーマティヴでない人々が周縁化されてしまうことになる。

そのようになるのは、バトラーが求める性の多様性の着地点は、能動的な—自己反省的な—個人同士のかかわりにほかならないからである。ボーヴォワールもバトラーも人間の持つ「受動性」の契機を軽視もしくは無きようにしようとする。もしもバト

ラーが言うように人々が多様であるのなら、そこには「能動性」を欠いた人たちも含まれるはずである。また、ボーヴォワールのように女性の身体を男性化したとしても、人はずっと健康で他人の支えなくして生きられるわけでもないし、身体を男性化した女性たちは医療というケアに支えられている。能動的でない生き方を採る人々は非対称であるが、互助し共生することで、尊敬や安寧を等しく得あっているのかもしれない。こうした点を見落とさないために「受動性」の契機を平等や性の多様性の共生を考える場合に理念の中からも消してはいけないのである。

したがって、従来の男性中心主義における性別役割分業のように、男性の身体を持つ者には「能動性」、女性の身体を持つ者には「受動性」が振り分けられるようにして社会の仕組みを見るのではなく、身体的性差に関係なくひとりひとりの人間のうちに「能動性」と「受動性」が様々な配分で内在するような仕方では社会の仕組みを見ていくのが、目指されるべき多様性の共生のひとつの方向とはなるだろう。例えば、キャロル・ギリガンは、『もう一つの声』の中で正義の倫理（能動性）とケアの倫理（受動性）が両立するケースをいくつか挙げている<sup>6)</sup>が、それはジェンダー平等や性の多様性の共生のひとつの形であるように思われる。

「生の様式は、異なった年齢、身分、職業の個人の間で共有することができます。それは、制度化されたいかなる関係にも似ない、密度の濃い関係を数々もたすことができますし、生の様式は文化を、そして倫理をもたすことができると私には思われます。「ゲイ」であるとは、私が思うに、同性愛者の心理的特徴や、目につく外見に自己同一化することではなく、ある生の様式を求め、展開することなのです。」（フーコー、p.15）というフーコーの文言は、多様な生き方や多様な互助関係を予感させる。フーコーは、ジェンダー平等といった制度的で福祉的な幻想は持たないが、制度の内外で細々と互助しながら生きるような様式を必ずしも排除するわけではないだろう。それについては稿を改めねばならない。

## 註

- (1) オリент工業のホームページを参照。cf.オリент工業ホームページ、<https://www.orient-doll.com/> Q&A
- (2) ケンダル・ウォルトンは、ごっこ遊びを基礎にして創作活動や鑑賞活動全体を説明しうる美学理論を構築している。ごっこ遊びは現実世界の中にある事物に現実世界にあるのとは異なる別の物語を持ち込み、現実世界とは異なった物語の中だけの真理（虚構的真理）を作り出す。したがって、ラブドールを使う性行為も、たんなる妄想として軽視できない、リアリティのある行為と見なさねばならない。ごっこ遊びでは、他人や動物等の反応する事物（反射的小道具）を取り込むことも可能である。ごっこ遊びの延長に宗教的な信念やバトラー的なパロディ的实践も位置づけられると思われる。 cf.ウォルトン、pp.25-26.
- (3) 森村泰昌は、ある展示会で自身がマリリン・モンローになった写真を展示し、この写真の中の森村は女装しているのだが、その下半身には勃起した擬似ペニスをつけていた。こうしたパフォーマンスもごっこ遊びである。こうしたパロディが、現実のジェンダー関係がどれほど不安定なものであるのかを例示するというバトラーの指摘は正しいが、パロディはそれを「おかしいこと」と考える人々と、彼らの目線を内面化してしまうマイノリティとの差別関係をさらに強め、既存のジェンダー差別等を却って強固にしてしまう可能性もある。また、バトラーはセクシュアリティすらジェンダーが作り出していると考えながら、パフォーマンスによってジェンダーに揺さぶりをかける対象はなぜかセクシュアリティなのである。セクシュアリティの次元の議論とジェンダーの次元の議論がどのように絡み合っているのかについての議論が欠落している。
- (4) セックスの契機は「受動性」の契機に含まれると思われる。多様性の共生を考える場合には、身体が多様性—そこから生ずるケア—をどのように考えるべきかがもっと重視されねばならない。
- (5) ギリガンは、男性が形成してきた倫理としてカント的な自律の倫理とベンサム的な功利主義的な倫理を正義の倫理と見なしている。これらは、人々を対称的な存在者として扱う。それに対して、ケアの倫理は人々が非対称的な存在者で

あるということを重視する。

## 参考文献

- ・ 栗屋剛、稲垣恵一他『生命と科学技術の倫理学—デジタル時代の身体・脳・心・社会—』、森下直貴編、2016年、丸善出版
- ・ 伊藤公雄他編『女性学・男性学—ジェンダー論入門』、2002、有斐閣
- ・ 大越愛子、清水紀代子編『ジェンダー化する哲学—フェミニズムからの認識論批判—』、1999年、昭和堂
- ・ ケンダル・ウォルトン『フィクションとは何か—ごっこ遊びと芸術—』、田村均訳、2016年、名古屋大学出版会
- ・ ジュディス・バトラー『ジェンダー・トラブル—フェミニズムとアイデンティティの攪乱—』、竹村和子訳、1999年、青土社
- ・ ミシェル・フーコー『同性愛と生存の美学』、増田一夫訳、1987年、哲学書房